

SANTIAGO MADRIGAL, S.J. \*

**LA REPETITIO DE FIDE CATHOLICA  
DE JUAN DE SEGOVIA.  
ANÁLISIS Y COMENTARIO**

1. INTRODUCCIÓN: OBJETO DE ESTUDIO

Juan Alfonso González de Segovia (ca. 1393-1458) ocupa un lugar destacado entre los Padres sinodales que han marcado el rumbo del concilio de Basilea (1431-1449). Antes de incorporarse al concilio, en abril de 1433, era ya un teólogo reconocido en la Universidad de Salamanca. El hecho de que ésta lo nombrase su único representante nos da la medida del prestigio que había alcanzado en la ciudad del Tormes. En el concilio, como él mismo recuerda con especial complacencia, se le asignó el puesto inmediato al de los enviados de la Universidad de París. A través de su participación en los debates personificó un compromiso sin fisuras a favor de la superioridad del concilio sobre el papa. Al producirse la ruptura definitiva con el papa Eugenio IV, permaneció en Basilea; con todo hubo en su actitud una convicción sincera y desinteresada que hace de él una de las figuras más simpáticas del partido conciliar. De palabra y por escrito defendió la causa del concilio no sólo en Basilea, sino también en las dietas imperiales de Alemania y en Francia

---

\* Profesor Agregado de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas.

llevando la representación oficial del concilio y de Félix V. Juan de Segovia —como se le denomina normalmente por su ciudad natal— no consideraba subversiva la actitud de Basilea, sino restauradora del verdadero concepto monárquico frente a los excesos de la tiranía papal. Cuando el Basiliense se disolvió al cabo de 18 años, era uno de los líderes espirituales. A este concienzudo historiador debemos también la narración y el comentario de la última gran asamblea eclesial de la Edad Media<sup>1</sup>.

En las páginas de esta misma revista he dado a conocer su *Liber de substantia ecclesiae*, una obra de última hora y madura, inacabada e inédita, con la intención expresa de hacer de ella el punto de partida para reconstruir el pensamiento eclesiológico de Juan de Segovia<sup>2</sup>. Retomo aquí y ahora esta tarea, presentando otro texto inédito del teólogo hispano, la llamada *Repetitio de fide catholica*, que corresponde a su etapa de *magister* salmantino. De cara al objetivo de reconstrucción del sistema teológico segoviano, resultará altamente significativo constatar los temas, el estilo de pensar y los influjos en un escrito de primera hora.

En el sistema docente medieval, desde mediados del siglo XIII, las «repeticiones» consistían en unas lecciones especiales sobre cuestiones particulares; tenían lugar de cuando en cuando al margen de las lecciones ordinarias y solían concluir con un debate con los estudiantes. Aunque Segovia alude a varias *repetitiones* en la escritura de donación de su biblioteca, de hecho sólo se han conservado dos<sup>3</sup>. La más antigua tuvo lugar en 1426 y obedece al título de *Repetitio de superioritate et excellentia supremae potestatis ecclesiasticae et spiritualis ad regiam temporalem*<sup>4</sup>. La otra *repetitio* conservada, *De fide catholica*, lleva fecha del 22 de mayo de 1427. Se conoce un único manuscrito de ella que se encuentra

<sup>1</sup> *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis*, ed. por E. BIRK, *Monumenta conciliorum generalium saeculi xv*, II-IV, Vindobonae 1873-1886, Basileae 1935; U. FROMHERZ, *Johannes von Segovia als Geschichtsschreiber des Konzils von Basel*, Basel-Stuttgart 1960; J. HELMRATH, *Das Basler Konzil 1431-1449. Forschungsstand und Probleme*, Köln-Wien 1987.

<sup>2</sup> Estudios Eclesiásticos 72 (1997) 63-100; 271-308; 73 (1998) 401-442. Estos trabajos, reelaborados y unificados, han visto la luz como libro: S. MADRIGAL, *El proyecto eclesiológico de Juan de Segovia (1393-1458). Estudio del «Liber de substantia ecclesiae»*. Edición y selección de textos, Madrid 2000.

<sup>3</sup> B. HERNÁNDEZ, *Biblioteca de Juan de Segovia. Edición y comentario de su escritura de donación*, Madrid 1984, p. 94: «quaedam repetitiones factae per Johannem de Segobia in studio Salamantino».

<sup>4</sup> W. KRÄMER, *Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus*, Aschendorf Münster 1980, pp. 166-175, 384.

en la Biblioteca del Cabildo de Córdoba (Ms. 128, fols. 182vb-194rb)<sup>5</sup>. Tomando pie de la *distinctio* 25 del libro III de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, Segovia aborda el tema de la fe. Esta *repetitio* es, en realidad, el segundo texto conocido de nuestro teólogo y hasta ahora no había conseguido la atención de la investigación. Su análisis nos permitirá una mirada panorámica y una incursión en el método científico y en el contexto intelectual de una facultad teológica a comienzos del siglo xv. Por consiguiente, estas páginas quieren ser una pequeña aportación al estudio de la historia de la teología en España. En este sentido, y según sus propias palabras de recensión, M. Andrés reconocía que, por razones cronológicas, su estudio, que abarca el período de 1470 a 1570, dejaba fuera de consideración a esos «dos gigantes» de la Universidad salmantina, que son Juan de Segovia y Alfonso de Madrigal<sup>6</sup>. El trabajo de M. Avilés vino a llenar parcialmente esta laguna, aunque resulta muy difícil compendiar en unas pocas páginas una producción literaria tan amplia como la segoviana, donde la *Repetitio de fide catholica* tan sólo ha sido inventariada<sup>7</sup>.

Antes de proceder al análisis de su contenido, nuestra primera tarea consistirá en inscribir la actividad de Juan de Segovia en Salamanca. Dejemos constancia del objeto de nuestro estudio con las mismas palabras del *explicit* del texto segoviano: «repetitio in Studio salmantino facta per Johannem Alphonsum de Segovia magistrum in sacra theologia die XXII maii anno Domini millessimo quattuorcentesimo vicesimo septimo».

## 2. JUAN DE SEGOVIA Y LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

Desde finales de 1431 Juan de Segovia se encontraba en Roma defendiendo los derechos de su Universidad frente a las intromisiones del arzobispo compostelano y prelado salmantino. Esta misión se vio inte-

---

<sup>5</sup> A. GARCÍA - F. CANTELAR - M. NIETO, *Catálogo de los manuscritos e incunables de la catedral de Córdoba*, Salamanca 1976, p. 264; B. HERNÁNDEZ, *Obras de Juan de Segovia: Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España* 6 (1977) 271-272.

<sup>6</sup> M. ANDRÉS MARTÍN, *La enseñanza de la Teología en la Universidad española hasta el Concilio de Trento: Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España* 2 (1971) 125-146; aquí: 128. Cf. Íb., *Historia de la Teología en España (1470-1570) I. Instituciones teológicas*, Roma 1962. Sobre Segovia: pp. 45, 49, 139, 247-248.

<sup>7</sup> M. AVILÉS, *La teología española en el siglo xv*, en: M. ANDRÉS (dir.), *Historia de la teología española. Desde sus orígenes hasta el siglo xvi, I*, Madrid 1983, pp. 511-515.

rrumpida al recibir un nuevo encargo: ser el representante de la Universidad y de la corona de Castilla en el concilio de Basilea. Con este cometido abandona la Ciudad Eterna en la primavera de 1433 rumbo a Basilea. Nunca más volvió a pisar tierras castellanas ni regresó a la ciudad del Tormes. Pero esta distancia no fue sólo alejamiento geográfico, sino también discrepancia ideológica con tintes de ruptura. Sabedor de que el rey de Castilla y su Universidad habían retirado su apoyo al concilio de Basilea, colocándose de parte del nuevo concilio convocado en Ferrara-Florenia por Eugenio IV, decide renunciar a su cátedra salmantina. Por ello, resulta más sorprendente que al final de sus días, desde su retiro en el priorato saboyano de Aitón, su recuerdo vuele hacia su *alma mater* a la que convierte, por medio de una *donatio inter vivos* fechada el 9 de octubre de 1457, en destinataria de la mayor parte de su biblioteca particular. En aquel trance no duda en referirse al estudio salmantino con palabras de afecto filial: «Me parece justo honrar y recompensar a mi ínclita madre, que me nutrió con su leche en la niñez, me alimentó luego con el pan de los adultos y, al fin, me colmó de inmerecidos honores»<sup>8</sup>.

La escritura de donación refleja una verdadera preocupación por la promoción de los estudios teológicos de la Universidad salmantina. Por un lado, en el marco de la *captatio benevolentiae*, exalta hasta la adulación las excelencias de dicha facultad teológica, cuyas tres lecciones diarias favorecen un aprovechamiento sin par en el conjunto de los otros estudios generales de la Iglesia latina. Por otro, destaca sus relaciones personales con la Universidad, pasando diplomáticamente por alto los aspectos más vidriosos de la crisis conciliarista. Enumera los honores que de ella había recibido como su enviado para embajadas diplomáticas en la capital de la cristiandad y como su único representante en el concilio de Basilea. Previamente, ha rememorado su época de estudiante y profesor. Son estas líneas de la escritura de donación, que se recubren con los años transcurridos entre 1407 y 1431, las que ahora nos interesan en razón de la información autobiográfica que ofrecen.

Podemos conjeturar que Juan de Segovia había comenzado a estudiar gramática en las aulas salmantinas hacia 1407, cuando contaba aproximadamente catorce años de edad. Una vez concluidas las humanidades, ha estudiado artes y, a continuación, dio el paso a la facultad

---

<sup>8</sup> HERNÁNDEZ, *Biblioteca*, p. 82: «Quapropter justum censeo ut et honorem retribuam inclite matri mee, que lacte me educauit, infancium esca, nutriuit demum pane majorum, solido cibo honoreque sublimauit inmerito.»

de teología. En 1421 era aún bachiller en teología, pero próximo a licenciarse, pues nos consta que el 6 de marzo de 1422 era *in sacra pagina magister*. De las dos *repetitiones* conservadas, correspondientes a los años 1426 y 1427, cabe deducir que Segovia regentaba la cátedra de prima y leía entonces al Maestro de las Sentencias. Desde este dato bien establecido resulta mucho más problemático precisar el alcance y la amplitud de su actividad docente en el Estudio salmantino. Según su propia confesión, su actividad docente en la facultad teológica duró cerca de quince años (*annis fere quindecim*). También afirma que a lo largo de una serie de años regentó las tres cátedras de la facultad de Teología (Prima, Biblia y Vísperas). Dice textualmente: «Cuius (facultatis theologiae) tres ibidem constitutas cathedras seorsum annis regebam multis: duas —biblie videlicet et vesperarum— aliquando in titulum habens et exercitacione cotidiana»<sup>9</sup>.

A la hora de esclarecer el significado de este escueto y oscuro pasaje, B. Hernández recurrió a una carta dirigida a Jean Germain, que lleva fecha del 18 de diciembre de 1455. De ahí se deduce, en primer lugar, este dato: que ya en 1417 o 1418 (*ab annis triginta et octo*) regentaba la cátedra de prima leyendo al Maestro de las Sentencias. «Juan de Segovia —dice Hernández— ocupó durante muchos años (trece por lo menos) las tres cátedras de teología *seorsum*, es decir, separadamente, y durante algún tiempo tuvo *duas simul in titulum*: estas dos fueron, según la escritura de donación, *Bibliae et Vesperarum*»<sup>10</sup>. Con estos y otros argumentos salía al paso de la opinión expresada por Beltrán de Heredia, que asignaba a Segovia una actividad docente irregular e inestable, salpicada por frecuentes y prolongadas ausencias debidas a los encargos recibidos de la misma Universidad y a los que ya hemos aludido. Efectivamente, nuestro teólogo estuvo en Roma en tres ocasiones, negociando diversas causas y así lo reconoce la carta citada: «tempore excepto quo fui ambassiator Studii aut Papae Martini». Ahora bien, la escritura de donación desautoriza la opinión de Beltrán de Heredia, pues «Segovia dice claramente que se le reservó, hasta que renunció a ella, *primam quam legebam seu regebam theologiae cathedram*»<sup>11</sup>. Finalmen-

<sup>9</sup> Ibid., p. 83. 81, respectivamente.

<sup>10</sup> Ibid., p. 128. El texto de la carta reza así: «De me dixerō, quod ab annis triginta et octo, quo tempore in Studio salmantino regebam cathedram primae legendō Magistrum Sententiarum, in quo Studio, tempore excepto quo fui ambassiator Studii aut Papae Martini, per annos tredecim rexi cathedram theologiae, aliquando etiam duas in titulum.»

<sup>11</sup> Ibid., p. 127.

te, resulta difícil dudar de la rectitud de las afirmaciones hechas en la escritura de donación, puesto que se trata de un documento dirigido a la misma Universidad, de modo que la falsedad sobre su actividad docente hubiera podido ser desmentida inmediatamente.

Segovia fue procurador de los negocios y causas de su Universidad, su embajador ante los reyes de Castilla y Navarra y ante los Papas. El objeto de nuestro estudio guarda una relación especial con esta faceta de su personalidad académica. Junto con el canonista Ibo Moro, ha sido garante y defensor de las renombradas Constituciones universitarias de Martín V, que sustituyeron a las otorgadas en 1411 por Benedicto XIII. Investigadores de la figura de Segovia, como J. González y D. Cabanelas, opinan que a él se debe la primera redacción de aquellas nuevas Constituciones aprobadas en 1422 y donde se estipulaba, entre otras cosas, que los *magistri* de la Universidad de Salamanca estaban obligados a una *repetitio* anual<sup>12</sup>.

### 3. LA REPETITIO DE FIDE CATHOLICA: ANÁLISIS Y COMENTARIO

#### 3.1. LA SUFICIENCIA DE LA FE (*DISTINCTIO 25 III<sup>e</sup> SENTENTIARUM*)

La *repetitio* segoviana toma como punto de partida la *distinctio* 25 del libro III de las *Sentencias* de Pedro Lombardo (1095-1160). Esta obra, compuesta hacia 1157, se convirtió por su claridad y coherencia interna en el manual de teología vigente durante más de tres siglos. En ella se formaron la mayoría de los grandes teólogos escolásticos y también escribieron sus comentarios a las *Sentencias*. La obra consta de cuatro partes o *libri* que se dividen en apartados denominados «distinciones». El *Liber I* se ocupa de Dios uno y trino; el *Liber II* trata de Dios creador, de los ángeles y de su caída, de los seis días de la creación, de la creación del hombre, del pecado original, de la gracia y del libre arbitrio, del pecado actual. Con el *Liber III* entraron los misterios de la vi-

<sup>12</sup> Constitución 13<sup>a</sup>: «Item statuimus et ordinamus, quod quilibet doctorum et magistrorum salariatorum legentium ordinarie et licenciatorum cathedras primae regentium iuris canonici et civilis, unam repetitionem quolibet anno facere teneatur circa materiam quam lecturus sit vel legerit illo anno» (cit. por HERNÁNDEZ, *Biblioteca*, p. 205). Existe edición moderna facsimil bilingüe de P. VALERO GARCÍA - M. PÉREZ MARÍN, *Constituciones de Martín V para la Universidad de Salamanca (Roma 20-II.1422)*, Salamanca 1991.

da de Cristo en el ámbito de la teología sistemática medieval, pues trata inicialmente de la encarnación del Verbo y de Cristo redentor y, seguidamente, de las virtudes, de los siete dones del Espíritu Santo, de los diez mandamientos. Finalmente, el *Liber IV* trata de los sacramentos y de los novísimos.

A partir de estas breves indicaciones puede quedar situado en su lugar específico el fragmento del que arranca el texto de Segovia. En la distinción 25 del libro III, después de tratar de la fe, esperanza y caridad en Cristo, Lombardo comienza el estudio de la primera de las virtudes teologales: «praedictis adjiciendum est de sufficientia fidei ad salutem»<sup>13</sup>.

Segovia introduce este tema de la fe desde el conocido pasaje paulino, «fundamentum aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Jesus» (1Cor 3,11). Este texto, interpretado desde la glosa ordinaria, se ve reconducido al objeto específico de la *repetitio: fides Jesu Christi*. La fe católica es el principio y fundamento de la religión cristiana. Es la fe predicada por los apóstoles y es la fe que proponen, defienden y explican los teólogos. Así se abre una reflexión preliminar que glosa las afirmaciones hechas por Lombardo en la distinción 25: la fe católica ha experimentado un crecimiento en el tiempo, antes y después de la venida de Cristo, de modo que la fe y el conocimiento de Dios han conocido un crecimiento correlativo. Se hace necesario, por tanto, determinar cuáles son los contenidos de la fe<sup>14</sup>. Este breve comentario introductorio retoma finalmente el pasaje bíblico citado por el Maestro de las Sentencias: «El que se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que esperan en él» (Hb 11,6). Ya en esta exposición literal de la doctrina del *Magister*, que ahonda en el crecimiento del conocimiento por fe tras la venida de Cristo, Segovia ha introducido un motivo netamente apologético que contrasta el seguimiento judío de la ley de Moisés con el seguimiento de los creyentes en Cristo: «numquam enim

<sup>13</sup> PETRI LOMBARDI, *Sententiarum Libri IIII*, Venetiis 1589, p. 274. Al comienzo de su *Repetitio* dice Segovia: «Capitulum vero quod in praesentiarum exponendum concepi primum est in distinctione 25 III<sup>e</sup> Sententiarum, in quo Magister declarare intendit fidei sufficientiam universali sermone non referens ad personarum specialem statum.»

<sup>14</sup> Distinct. XXV, p. 274: «Illis enim qui praecesserunt aduentum Christi, et qui sequuntur, uidetur profecisse fides secundum temporis processum, sicut profecit cognitio. Fides quippe magna dicitur cognitione, et articulorum quantitate, vel constantia, et deuotione. Est autem quaedam fidei mensura sine qua nunquam potuit esse salus. Unde Apostolus, Oportet accedentem credere quia Deus est, et remunerator est sperantium in se.»

tot judaei coronam martirii adepti sunt pro non deserenda lege Moysi quomodo christiani pro fide Christi».

Llegado a este punto, nuestro teólogo comienza a caminar por sus propias sendas. Según la distribución planeada, la *repetitio* debía tratar estas cuatro cuestiones fundamentales: 1) qué es la fe y si puede coexistir en el alma con la evidencia de la cosa creída; 2) cuál es el certísimo fundamento de la fe cristiana que puede ser descubierto con la ayuda de la razón humana; 3) si todo fiel cristiano debe creer explícitamente todas aquellas cosas que son de fe católica; 4) si antes de la venida de Cristo fue esta fe universal, de modo que en ella también fueron salvos los gentiles<sup>15</sup>. En realidad, sólo han sido tratadas y desarrolladas las dos primeras cuestiones, pero la primera está desdoblada. Por tanto, en aras de la claridad, nuestro análisis y comentario transcurrirá en tres momentos sucesivos que corresponden respectivamente a esos tres bloques temáticos. En la primera parte se busca una noción genérica de fe, cuyo contenido se concentra en la distinción entre *fides infusa* y *fides acquisita*. Aparece ya ahí una definición de fe como iluminación del entendimiento humano de cuño y sabor agustiniano (3.2). En un segundo momento, orientado a defender la posibilidad de la simultaneidad de la fe con la certeza de su objeto (3.3), la argumentación se sitúa en el marco de un estudio de carácter fundamental-teológico que prepara, finalmente, el terreno a una reflexión apologética sobre el cristianismo como la verdadera religión (3.4).

El lector moderno podrá asociar fácilmente la cuestión *De fide catholica* a la constitución dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano I. Sin duda, unas palabras extractadas de su capítulo tercero constituyen su mejor carta de presentación, pues no sólo nos aproximan a su tema sino que también anticipan sus contenidos: «La Iglesia católica profesa que la fe, inicio de la salvación humana, es una virtud sobrenatural, por la cual, con la gracia de Dios que inspira y ayuda, creemos ser verdadero lo que ha sido revelado por él; no a causa de la verdad intrínseca de las cosas, percibida por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que revela, el cual no puede ni engañarse ni engañar-

<sup>15</sup> Repetitio, f. 183vb-184ra: «Sunt autem ex nostro capitulo inter plantulas quaestionum nascentes, quattuor supra caeteras altius pullulantes. Quarum prima, quid sit fides secundum definitionem et an simul esse possit in anima cum rei creditae evidetia. Secunda, an ista fides habeat certissimum fundamentum quod homo ratione utens sic iudicet esse credendum. Tertia, an quilibet christianus teneatur explicite credere omnia quae sunt fidei catholicae. Quarta, utrum ante Christi adventum fides ista fuerit universalis, quod in ea salvi fuerint gentiles.»



nos»<sup>16</sup>. Lo más interesante —y con ello adelantamos uno de nuestros resultados— es la coloración específica que esta cuestión adquiere en la España del primer tercio del siglo xv. La preocupación dominante no es el error fideísta ni el peligro racionalista, sino la convivencia de la fe cristiana con el judaísmo y con el islamismo.

### 3.2. DEFINICIÓN DE LA FE

La primera cuestión —decíamos— está desdoblada en dos: «quid sit fides secundum definitionem et an simul possit in anima cum rei creditae evidentia». Ciñéndonos al primer interrogante y atendiendo a los indicios literarios internos, puede afirmarse que esta sección busca una definición de fe que recorre formalmente estos pasos: el análisis de diversas maneras de asentimiento, la exposición de los términos (*fides infusa-acquisita*), la deducción especulativa y la autoridad apostólica<sup>17</sup>. A través de este recorrido Segovia presenta un ramillete de definiciones de fe que vamos a reflotar.

La primera definición está tomada de Hugo de San Víctor. No es de extrañar, si se considera que la primera elaboración del tratado escolástico de la fe fue iniciado por la escuela de San Víctor en el siglo xii, siendo Hugo su primer representante. Bajo el influjo de San Agustín y de las lecciones de psicología religiosa, esta escuela pone de relieve el papel del amor en la fe y subraya, como vamos a comprobar inmediatamente, la importancia de la voluntad en la psicología de la fe. Hugo ha dedicado la *pars X* de su libro I, *De sacramentis christianae fidei*, a esta pregunta: *quid sit fides*. Segovia retoma, casi a la letra, un fragmento de dicho capítulo en el que se constata la variedad de la condición humana: *negantes, dubitantes, opinantes, credentes, scientes*<sup>18</sup>. Por relación

<sup>16</sup> DH 3008. Véase la síntesis de R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain-Paris<sup>3</sup>1958, pp. 131-222.

<sup>17</sup> Repetitio, f. 186ra: «Iam ex dictis patere potest quid sit fides secundum definitionem quae quadruplici via fuit superius declarata, scilicet assentientium divisione, terminorum expositione, deductione speculativa et auctoritate apostolica.» Esta sección se extiende entre f. 184ra-186ra.

<sup>18</sup> Repetitio, f. 184ra: «Quod ad primum, quid sit fides declaratur. Primo ex parte credentium auctoritate Hugonis, Libro I De sacramentis, parte X, ubi inquit quod hominum conditio est in multiplici differentia. Nam quidam sunt negantes qui statim audita repellunt nec umquam prima facie credunt alicui. Alii sunt dubitantes qui etiam audita non negant, sed de hiis dubitant; in hoc genere sunt philosophi plurimi quibus apparet ad utramque partem adhiberi posse rationes nec primo iudicio sciunt discernere quae illarum sit praevalida in diffinitione. Tertio genere sunt opinantes si-

a esta clasificación de las distintas formas de asentimiento, el Victorino define la fe en estos términos: «certitudo quaedam animi de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam constitutam»<sup>19</sup>. Pasa, entonces, a examinar en qué consiste la fe analizando los actos del entendimiento cognoscente, así como la relación del intelecto con la voluntad. La voluntad, dice nuestro teólogo, informada por la razón de que tal cosa debe ser creída, ordena a la inteligencia que asienta y se adhiera firmemente a ella, pues le asisten razones necesarias e incommovibles.

Esta breve exposición del *analysis fidei* culmina en una segunda definición de fe: «cualidad habitual por la que el intelecto asiente con adhesión firme a las cosas creídas bajo el imperio de la voluntad». Esta definición subraya de manera especial que el acto de creer requiere la libre actuación de la voluntad. Este carácter libre de la fe queda rubricado recurriendo a la autoridad de San Agustín y a Lombardo<sup>20</sup>. Se trata, en realidad, de la distinción 26 del Libro II de las Sentencias, que pone en relación el libre arbitrio con el auxilio de la gracia para explicar cómo la fe no es propiamente el mero esfuerzo de la voluntad humana, sino la operación libre de una voluntad que ya está orientada por la gracia divina<sup>21</sup>.

Aquí enlaza el segundo momento de reflexión, a la búsqueda de una profundización de la definición de fe, que se centra precisamente en la

---

ve aestimantes qui in hiis quae audiunt alteram partem eligunt ad aestimationem non ad affirmationis approbationem, et hii novo et vulgari nomine vocantur opinatici. Quarti sunt credentes qui alteram partem ita approbant ut asserant etiam si non videant clare rationem per quam illud esse verum possit probari, dum tamen in animo animo suo teneant eum qui dicit esse veracem. Alii sunt scientes qui rem per suam praesentiam et evidentiam ex altero necessario dependentem cognoscunt» (véase PL 176, 330CD).

<sup>19</sup> PL 176, 330C.331B. Repetitio, f. 184ra.

<sup>20</sup> Repetitio, f. 184va: «Sic igitur fides in nobis dicitur habitualis qualitas per quam intellectus adhaesione firma assentit rebus creditis ex imperio voluntatis. Hinc est quod cum ad credere requiratur actus voluntatis et voluntas in sua operatione semper libera est, allegatur illa famosa auctoritas Augustini quae ponitur super Johannem Homilia 26: Caetera potest homo nolens, credere autem non nisi volens. Intrare ecclesiam et accedere ad altarem nollens sed non credere; Magister similiter distinctione 26 in II.»

<sup>21</sup> PETRI LOMBARDI, Liber II, distinctio 26, p. 184: «Non est tamen ignorandum, quod alibi Augustinus significare videtur, quod ex voluntate fit fides, de illo verbo Apostoli, Corde creditur ad iustitiam: ita super Ioanem tractans, Ideo non simpliciter Apostolus ait creditur, sed corde creditur: quia caetera potest homo nolens, credere non nisi volens: intrare ecclesiam, et accedere ad altare potest nolens, sed non credere.»

distinción entre fe infusa y fe adquirida, estableciendo de entrada la tesis de la necesidad de la fe infusa y la insuficiencia de la fe adquirida. Ciertamente se puede asentir a las cosas creídas por la fe adquirida, usando la razón. La razón juzga que hay que asentir a determinadas verdades a partir de este razonamiento: aquello que Dios dijo, es verdadero; los contenidos de la fe han sido enunciados por Dios; luego, gozan de verdad infalible y, por consiguiente, reclaman nuestro asentimiento. En suma: parecería que todos los contenidos de la fe católica pudieran ser alcanzados por la sola fe adquirida.

Segovia quiere declarar qué es la fe estableciendo, primeramente, dónde radican las diferencias fundamentales entre *fides infusa* y *fides acquisita*. Para ello recurre al esquema aristotélico de las cuatro causas: Dios es la causa eficiente de la fe infusa, mientras que en el caso de la fe adquirida la acción divina se ve acompañada por el concurso humano. Desde el punto de vista de la causa material, la fe infusa abarca la totalidad de la fe católica, la fe adquirida se refiere a uno o a varios artículos. La fe adquirida se inicia, principalmente, con el milagro, el raciocinio o la persuasión, la fama o la autoridad, mientras que la fe infusa arranca de la iluminación divina por la que creemos que los contenidos de fe han sido revelados por Dios. Desde el punto de vista de la causa formal, la fe infusa es un modo de creer por inclinación, mientras que la fe adquirida es un modo de creer por previo raciocinio<sup>22</sup>.

Se abre así una tercera sección de carácter especulativo en la que Segovia sale al paso de algunas dificultades relativas a la distinción hecha entre *fides infusa* y *fides acquisita*. Nuestro teólogo remarca que son de diversa especie, ya que tienen diversas razones formales: una cree desde la razón, la otra no. Y, sobre todo, como en el caso de cualquier virtud infusa, resulta claro que no se posee por naturaleza. Brevemente: sólo Dios pone la fe (y cualquier otra virtud) infusa en el hombre. Si las dos definiciones de fe formuladas anteriormente pueden ser referidas a la *fides acquisita*, una tercera definición destaca lo más específico de la *fides infusa*: «cierta virtud espiritual o don del Espíritu Santo infundido graciosamente por Dios, con cuya ilustración la mente humana asiente con firme adhesión a aquellas cosas que son verdades reveladas por

---

<sup>22</sup> Repetitio, f. 185rb: «Sic dici potest de fide infusa, quod per illam creditur primo modo ex inclinatione; per fidem acquisitam velut ex praevia ratiocinatione. Unde videtur quod fides infusa habeat pro immediata causa efficiendi adhaesionis suae primam veritatem in se vel prout est contenta in articulis fidei sine aliquo medio deducente. Virtus vero acquisita habet illam pro ratione obiectali per medium revelationis divinae aut miraculi vel huius consilii quae sibi est ratio adhaerendi.»

Dios en la Sagrada Escritura y que exceden su capacidad»<sup>23</sup>. Nuevamente acude a San Agustín para ratificar esta definición: «fides est illuminatio mentis ad summam veritatem»<sup>24</sup>. Merece la pena detenerse en esta alusión a la carta de San Agustín a Consencio, donde reflexiona sobre la Trinidad como el tema nuclear de la fe cristiana. En ella ocupa un puesto central y programático el texto de Is 7,9: «Si no tenéis fe, no entenderéis». En esta carta el Obispo de Hipona propone una relación de mutua imbricación entre fe y razón conforme a este orden: dar la prioridad a la fe para entregar después los contenidos revelados a la penetración por la razón; el Doctor africano está convencido de que también la razón puede inducir a la creencia, cuando se coloca ante aquellas verdades sublimes que a ella se le imponen pidiendo ser investigadas. Puede afirmarse que ésta es la clave que establece anticipadamente la relación entre las dos preguntas que se abordan en esta primera sección: «quid sit fides secundum definitionem et an simul possit in anima cum rei creditae evidentia». Veamos cómo antes de ocuparse de este segundo interrogante, Segovia corrobora su punto de vista con la autoridad de la Escritura.

Para ello recurre, en este tramo final, a la conocida definición de fe propuesta en el primer versículo del capítulo 11 de la carta a los Hebreos: «fides est substantia sperandarum, argumento non apparentium». La fe es una forma de poseer lo que se espera, un medio de conocer las cosas que no se ven. De este texto partía Hugo de San Víctor en su libro *De sacramentis* para responder a la pregunta *quid sit fides*. De este mismo texto deriva Segovia una nueva definición de fe: «habitus infusus quo intellectus noster voluntarie captivatur in obsequium Christi». Por ello podemos concluir: esta sección se cierra con una inclusión que conecta el pasaje paulino de 1Cor 3,11 con la definición de Hb 11,1 mediante la imagen del edificio espiritual, haciendo de la fe la primera de las virtudes y, por consiguiente, el *fundamentum* del edificio espiritual.

<sup>23</sup> Repetitio, f. 185va: «Ex praedictis patere potest quanta sit differentia fidei infusae ad acquisitam, et quod fides acquisita non sufficit ut quis vere dicatur fidelis. Cum igitur duplex modus declarandi fidem supra positus dicebatur refferri posse ad acquisitam fidem tamquam ille minus sufficiens, sic tertio videtur dicendum quod fides in nobis quae fideles facit est virtus quaedam spiritualis (f. 185vb) sive donum Spiritus Sancti a Deo gratis infusum, cuius illustratione firma adhaesione assentit mens humana hiis quae supra facultatem suam sunt veritatibus a Deo revelatis in Sacra Sacriptura. Sic diffinitur fides ab Augustino ad Consentium: fides est illuminatio mentis ad summam veritatem.»

<sup>24</sup> Cf. PL 33, *Ep. CXX, ad Consentium*, pp. 455-462. Cf. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, pp. 21-30.

Si queremos evaluar los resultados obtenidos hasta ahora, podemos invocar el cuadro de problemas elaborado por R. Aubert en su obra clásica sobre el acto de fe, aunque el interés primario de Segovia —como el de los medievales en general— sea más bien la virtud teologal de la fe y su valor religioso. En esta cuestión se entrecruzan la libertad y la gracia. Es difícil asignar y dosificar la parte de Dios y la parte del hombre, buscando la concordia y el equilibrio entre estas tres afirmaciones: que es un acto *sobrenatural*, es decir, que requiere de la intervención de la gracia; que es un acto que depende de la voluntad *libre*, lo que le confiere su dignidad moral y meritoria; que es un *acto razonable*, donde la inteligencia pone en juego todas sus capacidades que sólo quedan satisfechas tras un serio examen de verificación. Hemos podido comprobar que la síntesis agustiniana constituye una fuente para la elaboración de las disquisiciones segovianas sobre el acto de fe. El papel de la voluntad libre, el carácter moral y sobrenatural de la fe ha sido expuesto en el *Tractatus in Joannem*. Con la noción de *fides infusa* Segovia destaca que la fe es un don de Dios. Hay que recordar, asimismo, la doctrina agustiniana de la iluminación divina, indispensable para todo lo que se refiere al conocimiento de las verdades suprasensibles. La demostración de las verdades religiosas sólo puede ser emprendida con éxito por una razón iluminada por la fe<sup>25</sup>. Podemos caracterizar brevemente la postura de Segovia de esta forma: la *fides infusa* guarda relación con la máxima agustiniana *nisi credideritis, non intelligetis*, mientras que la *fides acquisita* tiene que ver con el axioma del *intellige ut credas* que, en el intento de síntesis agustiniano de fe y razón resulta indisociable del *crede ut intelligas*.

### 3.3. LAS RATIONES NECESSARIAE

Volvamos a nuestro texto. La *repetitio* segoviana pasa a mostrar que la fe es al mismo tiempo compatible con la evidencia de la cosa creída en la misma inteligencia. Podemos adelantar el núcleo de su postura: el acto de fe y el acto intelectual son compatibles en aquellas verdades que se pueden probar por razón necesaria<sup>26</sup>. La argumentación avanza nue-

<sup>25</sup> Sobre la iluminación agustiniana: A. GONZÁLEZ MONTES, *Fundamentación de la fe*, Salamanca 1994, pp. 82-85.

<sup>26</sup> *Repetitio*, f. 186ra: «Nunc igitur videre restat utrum fides simul cum evidencia clara rei creditae in eodem intellectu simul possint compati. In ista quaestione licet propter sui ambiguum difficultatem annumeretur inter subtiles et speculativas quaestiones theologiae, et ideo de illa inter famosos doctores sint de ea multae et va-

vamente en cuatro pasos. En primer lugar, expone las razones esgrimidas por la opinión contraria; en segundo lugar, avanza unas notas sobre las que basar su propia opinión; siguen, a continuación, unas conclusiones; y, finalmente, da respuesta a las razones de la parte contraria.

La formulación de este problema en términos escriturísticos nos remite al texto paulino: *videmus nunc per speculum et in aenigmate* (1Cor 13,12). Las razones en contra de la tesis de la simultaneidad de *fides* y *scientia* son las siguientes: propio es del conocimiento científico la claridad y la evidencia frente a la condición oscura y enigmática del conocimiento de fe, según enuncia la autoridad apostólica citada. De ahí brota, en primer término, una incompatibilidad radical. Ello representa además una gran distancia entre la ciencia y la fe que es mayor incluso que el foso que separa a la fe de la opinión, pues propio es de la *scientia* la argumentación a base del silogismo demostrativo. Una tercera dificultad va ligada al mismo texto de Pablo que establece una diferencia abismal entre el conocer actual y el conocimiento beatífico: «pues ahora vemos mediante un espejo, confusamente; entonces, cara a cara. Ahora conozco de manera incompleta, entonces conoceré del todo, tal como soy conocido del todo». Finalmente, el asentimiento hacia una cosa creída se funda en la autoridad del que lo dice, mientras que la fuente del asentimiento en el saber es la cosa misma. Brevemente: ¿es compatible en el mismo sujeto el *habitus fidei* con el saber acerca de un mismo objeto?

Segovia ha declarado de entrada que existen distintas posturas acerca de esta cuestión: «inter famosos doctores sint de ea multae et variae opiniones». La opinión negativa, negando la simultaneidad, parece ser la de Sto. Tomás. Le siguen en este punto la escuela tomista en general y la mayor parte de los escotistas. La opinión afirmativa cuenta con el apoyo de grandes doctores medievales como Alberto Magno, Alejandro de Hales o Buenaventura<sup>27</sup>. Por su parte, y en esta segunda línea, Segovia prepara el terreno para su respuesta con una serie de consideraciones previas. La primera toca de pasada una cuestión de gran calado: la posibilidad de aplicar a la Teología, o saber de Dios, el nombre de «ciencia». Para el Estagirita, que ha desarrollado su teoría de la ciencia en los Segundos Analíticos (*Analytica Posteriora, Lib. I*), la certeza es el estado

---

riae opiniones, non intendo hic eorum recitare opiniones, sed more solito nostro absoluta probatione demonstrare quam sentio veritatem.» Esta sección abarca los ff. 186ra-187va. Su conclusión suena así: «Sunt compossibiles actus fidei et scientiae, quia rationes de hiis formales non sunt oppositae.»

<sup>27</sup> S. HARENT, *Foi*, Dictionnaire de Théologie Catholique VI, París 1920, p. 453-454.

cognoscitivo perfecto. Teólogos escolásticos, como Escoto, han tratado de determinar las condiciones de aplicabilidad de la definición aristotélica de ciencia a la Teología según aquellas cuatro condiciones: «quod sit cognitio certa, hoc est absque deceptione et dubitatione; de cognito necessario; causa a causa evidente intellectui; applicata ad cognitum per discursum syllogisticum»<sup>28</sup>. A Segovia sólo le interesa retener de la *scientia* ese carácter de «noticia evidente, cierta y clara», según el cual nadie puede dudar de aquello que se conoce *por demostración*. Y añade: también en Teología existen proposiciones ciertas, como «Dios es uno y omnipotente», de las que no se puede dudar. Esto vale para toda proposición demostrativa en Teología. Su certeza, como grado cognoscitivo perfecto estipulado por el Filósofo, depende en este caso de la razón, no sólo de la autoridad de la Escritura<sup>29</sup>.

En un paso ulterior trata de mostrar que *scientia* y *fides* no tienen razones formales opuestas. Se dice, comúnmente, que la ciencia es conocimiento «claro y evidente», mientras que la fe es oscura, enigmática, no-evidente. Rechaza que esa «inevidentia» pertenezca a la razón formal de la fe, puesto que una virtud no podría estar constitutivamente sujeta a una privación o imperfección. La virtud infusa de la fe no es pura oscuridad y mucho menos tiniebla, sino que es «luz espiritual que ilustra el entendimiento», «manifestación de las cosas creídas», al hilo de aquellas palabras de la Escritura: «todo lo que queda manifiesto es luz» (Ef 5,14). En otro caso entraríamos en contradicción con el mismo fin de la fe, que es ilustrar el entendimiento humano para asentir a las cosas que han de ser creídas. Por consiguiente, queda erradicada de la

---

<sup>28</sup> J. M. ALONSO, *La Teología como Ciencia*: Revista Española de Teología 4 (1944) 611-634; aquí: 615. Puede verse también: A. LANG, *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik*, Freiburg 1964, pp. 156ss.

<sup>29</sup> Repetitio, f. 186rb: «Cum quaeritur utrum fides et scientia simul se compatiuntur, hic non quaerimus de scientia prout habet illas quattuor conditiones quas ponit Philosophus I Praedicamentorum (Posteriorum?), scilicet quod est cognitio certa de aliquo necessario per causam necessariam et evidentem intellectum per discursum syllogisticum applicatam ad quaestionem. Sic enim dicitur quod de veritatibus divinis nec simul cum fide nec alias posset haberi propter defectum causae; divina namque non referuntur ad aliud tamquam ad causam, cum nullo modo causam habeant nec habere possint; sed assumitur hic scientia pro clara, certa et evidenti notitia, ita quod de sic evidenti cognitione quis non dubitat, sicut nec de illo quod novit per scientiam demonstrativam. Constat enim quod tam certus est theologus de ista propositione «quod Deus est unus et (f. 186va) omnipotens» sicut de propositione aliqua demonstrativa in theologia. Hoc dico etiam sine auctoritate Scripturae, sed per rationem. Sic igitur de tali evidenti notitia procedit quaestio nostra.»



razón formal de la fe esa dimensión negativa o privativa. Cabe reconocer aquí rasgos fundamentales de la teoría esolástica de la iluminación. Estos argumentos se mueven en el marco de la teoría del conocimiento agustiniana y neoplatónica, según la cual la comprensión de la verdad radica en la luz divina. La luz de la fe produce un asentimiento seguro de la verdad revelada que no requiere prueba ulterior. De este modo los artículos de la fe adquieren una evidencia mística. Por otro lado, la *repetitio* señala que la razón formal de la fe consiste en la firme adhesión de nuestro entendimiento a las cosas creídas acerca de Dios.

De ahí extrae unas cuestiones declarativas: el hábito de la fe y el hábito de la ciencia pueden ser simultáneos; el hábito de la fe es compatible con el acto de la ciencia. En suma: el acto de fe y el acto de conocimiento científico son posibles, en su concomitancia, porque sus razones formales —certeza evidente y firme adhesión— no son opuestas. Estos ratiocinios apuntan finalmente hacia esta conclusión: *scientia* y *fides* concuerdan en aquellas verdades que pueden ser probadas *certa et necessaria ratione*, a saber: que Dios es uno, sabio, eterno, y otras propiedades similares. Este tipo de verdades no pertenecen simplemente a la fe, ya que pueden ser probadas racionalmente. «Verdades de fe» son aquellas a las que no puede acceder la facultad del intelecto humano, como la afirmación de un Dios que es trino y uno, o la afirmación de su venida para el juicio definitivo<sup>30</sup>.

Antes de seguir adelante con el análisis del texto segoviano, merece la pena detenerse un momento para llamar la atención sobre dos aspectos que tienen que ver con el contenido y la posterior utilización de este fragmento de la *repetitio* que acabamos de presentar. Es notable que su autor se refiera a este texto al cabo de los años en carta de 18 de diciembre de 1455 al obispo Jean Germain, cuyo tema es la controversia pacífica entre cristianos y mahometanos. Por aquel tiempo Segovia, en intercambio epistolar con Nicolás de Cusa, ya había esbozado sus pensamientos sobre la conversión de los mahometanos *per viam doctrinae et pacis*, mientras que el obispo borgoñón, un partidario convencido de la cruzada militar,

---

<sup>30</sup> Repetitio, f. 187rb: «Omnes istae rationes probant scientiam et fidem posse in eodem esse dumtaxat de veritatibus illis, quae possunt certa et necessaria ratione probari, ut Deum esse unum, sapientem, aeternum et de consimilibus. Istaem autem non sunt veritates simpliciter ad fidem pertinentes cum possint probari, sed veritates fidei sunt illae ad quas non potest attingere facultas intellectus humani, quales sunt Deum esse trinum et unum, adventus ad iudicium et huiusmodi. In hiis enim, cum sit inevidentia terminorum secundum suas rationes, erit inevidentia propositionum quae formantur ex illis.»



había hecho valer numerosas objeciones contra la postura del teólogo hispano<sup>31</sup>. Por esta razón, Segovia le había enviado varios escritos suyos; entre ellos se encuentra la llamada «Resolutio quaedam quemadmodum se fides compatiatur et clara intelligentia, in necessariis praesertim». Este es precisamente el contenido de esta sección de la *Repetitio de catholica fide* y a ella parece referirse expresamente<sup>32</sup>.

En segundo lugar, hay que dejar constancia de la temática de las *rationes necessariae*. La doctrina teológica de las *rationes necessariae* del conocimiento de Dios ha sido cultivada de manera especial por el sabio mallorquín Raimundo Llull y por los autores que han buscado un método racional en la argumentación frente a los no-creyentes, es decir, no cristianos en general (paganos, judíos, musulmanes). Ya Anselmo de Cantorbery había propuesto en su *Cur Deus homo* una axiomática que proporcionaba la base sobre la que se podía establecer un diálogo y que se concretaba en el establecimiento y en la consideración de las «razones necesarias»<sup>33</sup>. Un siglo y medio más tarde, Tomás de Aquino, ante el despliegue de un pensamiento filosófico que se libera del dato de la revelación, proponía en su *Contra gentiles* las reglas de argumentación para la fijación y la demostración de la fe cristiana. Preocupado por la conversión de los musulmanes, y teniendo como precursores a San Anselmo y Ricardo de San Víctor<sup>34</sup>, Raimundo Llull ha elaborado un método dialéctico que intenta probar los dogmas cristianos (principalmente, la Trinidad) a base de los razonamientos que se apoyan en las reglas previamente formuladas en su *Ars generalis*. Esas razones son las «razones necesarias», que constituyen al mismo tiempo los principios fundamentales del cristianismo y de su fundamentación.

<sup>31</sup> R. HAUBST, *Johannes von Segovia im Gespräch mit Nikolaus von Kues und Jean Germain über die göttliche Dreieinigkeit und ihre Verkündigung vor den Mohammedanern*: Münchener Theologische Zeitschrift 2 (1951) 115-129.

<sup>32</sup> Cf. HERNÁNDEZ, *Obras*, p. 310. El texto de la carta dice: «Utrum vero simul intellectus viatoris compatibilia sunt absque ulla dispensatione duo haec, evidentia notitiae divinae et fides, theologica virtus, vulgatissima est disputatio apud theologos. De me dixero quod, ab annis 38, quo tempore in Studio Salamantino regebam cathedram primae legendo Magistrum Sententiarum (...), persaepe de praedicta respondi quaestione» (Ibid., p. 272).

<sup>33</sup> R. ROQUES, «La méthode du *Cur Deus homo* de Saint Anselme de Cantorbéry», en *Structures théologiques. De la Gnose à Richard de Saint-Victor*, Paris 1962, pp. 243-293.

<sup>34</sup> C. LLINÁS, *Ars angelica. La gnoseología de Ramon Llull*, Barcelona 2000, p. 239; J. PARDO, *En torno a las rationes necessariae del conocimiento de Dios: de Santo Tomás de Aquino a Ramón Llull*: Estudios Eclesiásticos 77 (2002) 461-475.

La tendencia a admitir las *rationes necessariae* en la explicación del misterio trinitario y el subrayado de la certeza engendrada por la fe se deben, en opinión de B. Hernández, al influjo que el tratado *De trinitate* de Ricardo de San Víctor ha ejercido en el pensamiento de Segovia<sup>35</sup>. Por nuestra parte hemos de subrayar que la *Repetitio de fide catholica* da testimonio de la antigüedad de este teologúmenon de las *rationes necessariae* en el pensamiento segoviano, que ya había sido utilizado con la intención específica de poner las bases para entablar un diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo, una vez constatada la inoperancia de un discurso basado en *auctoritates*. Desde esta actitud intelectual se entiende asimismo un pasaje de la vida de nuestro teólogo que él mismo ha comentado en varias de sus obras<sup>36</sup>: la disputa teológica con el enviado moro del rey de Granada celebrada en Medina del Campo en octubre de 1431. Aquella disputa supuso para Segovia la prueba práctica de que los musulmanes podían ser convertidos de forma pacífica, ya que la razón humana encierra posibilidades para establecer razonablemente el misterio del Dios uno y trino, así como la encarnación de Dios. Ello confiere al escrito segoviano de 1427 el rango de primera toma de postura frente al Islam. Así lo corrobora la sección de la *repetitio* que aborda precisamente esta cuestión: «an ista fides habeat certissimum fundamentum quod homo ratione utens sic iudicet esse credendum».

#### 3.4. LOS PREÁMBULOS Y FUNDAMENTOS DE LA FE CRISTIANA: *DE VERA RELIGIONE*

Esta temática ha sido desarrollada en la segunda parte de la *repetitio* y la acapara hasta el punto de dejar fuera de consideración las otras dos cuestiones inicialmente previstas<sup>37</sup>. Se trata, por tanto, de la posibilidad

<sup>35</sup> B. HERNÁNDEZ, *Biblioteca*, p. 239. Cita como prueba de la alta estima de Segovia hacia Ricardo de San Víctor un fragmento de la carta de Nicolás de Cusa (29-XII-1454): *quando mihi Richardum de sancto Victore laudastis*.

<sup>36</sup> U. FROMHERZ, *Johannes von Segovia al Geschichtsschreiber*, pp. 21-22.

<sup>37</sup> Dice casi al final del texto: «Quantum ad duas ultimas quaestiones in principali ordine tactas quia prima et secunda illo praecedentes ordine diffusius procesere ad examinationem earum cessat scribere plura manus; sed dumtaxat responsivas exprimit conclusiones remittitque pro earum materia ad distinctionem hic principaliter allegatam» (f. 193vb). El asunto que debía tratar era: «Tertia, an quilibet christianus teneatur explicite credere omnia quae sunt fidei catholicae. Quarta, utrum ante Christi adventum fides ista fuerit universalis, quod in ea salvi fuerint gentiles» (f. 184ra).

de la razón humana para alcanzar el fundamento indubitable y certísimo de la fe. Estas reflexiones vuelven a estar divididas en cuatro partes<sup>38</sup>, que desembocan en la firme convicción sobre la substancia de nuestra fe. Todo queda reconducido a este argumento: el cristianismo procede del testimonio sobrenatural de la Palabra de Dios.

El primer paso de esta sección consiste en mostrar que es necesario que el ser humano confiese la verdad de muchos enunciados sobre Dios, yendo así más allá de lo que su inteligencia comprende o puede llegar a comprender. Los sentidos son el principio del conocimiento humano. A partir de las cosas sensibles de este mundo creado por Dios, podemos percibir la grandeza de Dios. Sin embargo, este conocimiento sensitivo no produce un conocimiento perfecto de Dios, que podría haber creado infinitos mundos mejores que éste que contemplamos.

Es evidente, en segundo término, que un intelecto alcanza a comprender más cosas de Dios cuanto más sutil y elevado sea. Si el filósofo capta aspectos que escapan a la torpeza de un entendimiento rústico, resulta incomparable la excelencia del intelecto angélico respecto del entendimiento filosófico, pues esta diferencia implica una diferencia de especie. Ahora bien, el intelecto divino excede al humano en una proporción todavía mayor de la que separa al ángel del hombre. En consecuencia, necio sería negar la existencia de aquello que nuestros retenidos ojos humanos no llegan a ver o nuestra inteligencia no alcanza a comprender. Segovia va a concluir *a fortiori*: si la razón humana no basta para conocer las cosas sensibles que están sometidas al intelecto humano, cuánto más necesario es confesar muchas cosas de Dios que nuestro intelecto no puede captar. Y corrobora esta deducción con algunos pasajes de la Escritura que recuerdan la limitación de la capacidad humana para comprender las honduras de Dios (Jb 11,7; Jb 36,26), pues el conocimiento humano es parcial (1Cor 13,12) y, a fin de cuentas, ¿quién calculará el poder de su majestad?, ¿quién pretende contar sus misericordias? (Eccli. 18,5-6).

No es razonable rechazar como falso aquello que se dice de Dios, pero que no puede ser aprehendido por la razón. Se abre así un segundo momento que aspira a dejar sentada la tesis de la necesidad de que el

---

<sup>38</sup> Repetitio, f. 187va: «Pro cuius declaratione primo dicere expedit quod homo necesse est ut confiteatur multa esse vera de Deo praeter ea quae ipse intelligit aut intelligere potest. Secundo quomodo fuit necesse ad salutem huiusmodi veritates a Deo nobis supernaturaliter revelari. Tertio quod nisi quis haec credat, non proficit ei agere de suo genere opera bona. Quarto quomodo per ea quae unusquisque certissima visione cognoscit, necesse habet confiteri vera esse quae non videt, sed credit.»

ser humano haya recibido por revelación ciertas verdades divinas, tanto aquellas que no puede alcanzar por sus propias fuerzas como aquellas que un entendimiento debidamente ilustrado es capaz de conocer. El argumento arranca de la consideración boeciana del fin último al que está ordenada la naturaleza humana; el ser humano debe conocer en qué consiste la bienaventuranza verdadera y ello requiere que le sea revelado por Aquel que se la ha dado y ofrecido libremente. Más aún: ha de mostrar el camino que permite acceder a la felicidad y que nos hace gratos a los ojos de Dios<sup>39</sup>.

El tercer momento de la argumentación subraya que no basta ni aprovecha para alcanzar la dicha plena realizar buenas obras. Fue necesaria, por tanto, la revelación de la ley divina, que dispone y ordena al hombre principalmente para el amor a Dios y al prójimo. Así lo expresa la Escritura: «el fin de este mandato es la caridad» (1Tim 1,5); «amarás al Señor y a tu prójimo como a ti mismo», pues de estos dos mandatos penden la ley y los profetas (Mt 22,37-40); de este mismo amor al prójimo habla Juan: «éste es el mandamiento mío: que os améis los unos a los otros» (Jn 15,12); «hemos recibido de Dios este mandamiento: quien ama a Dios, ame también a su hermano» (1Jn 4,21). También dice el Apóstol de los gentiles: «La caridad es la ley en su plenitud» (Rom 13,10). Si la ley divina obliga al amor, del mismo modo obliga a la recta fe sobre Dios<sup>40</sup>.

Antes de proceder a establecer los fundamentos de la fe católica, que es el objeto central de esta sección de la *repetitio*, en un cuarto momento de reflexión Segovia explica de qué modo desde el conocimiento ra-

---

<sup>39</sup> Repetitio, f. 188rb: «Quicumque intendit adipisci aliquem finem necesse est ut cognoscat per quem modum possit acquirere, sicut volenti ire in civitatem extraneam necesse est scire viam (f. 188va) quae ducit ad illam similiter; cum ergo omnes homines, ut dictum est, cupiant beatitudinem adipisci necesse est illis cognoscere quomodo possint attingere. Et quia beatitudo voluntarie a Deo datore confertur, ad eum spectat dumtaxat revelare modum quem sibi reputat gratum ut felicitas acquiratur; sed voluntatem Dei per naturam non possumus scire nisi ipse revelet, nam sicut dixit Apostolus I Cor. 2: nemo scit hominum quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, ita et quae sunt Dei nemo cognovit, nisi spiritus Dei; ergo necessarium fuit, sicut beatitudinem, nobis hanc voluntatem Dei, scilicet quomodo acquiramus beatitudinem, supernaturaliter revelari.»

<sup>40</sup> Repetitio, f. 189ra: «Lex divina ordinat hominem ut totaliter sit Deo subditus; sed sic debet homo Deo subici quantum ad voluntatem, ut se divinae bonitati conformet, ita quantum ad intellectum ut se conformet veritati divinae; hanc autem veritatem, ut supra, homo non potest cognoscere nisi ex divina revelatione; ergo necessaria est illi fides.»

cional se hacen verdaderas aquellas cosas que no se ven, pero que se creen. Muchas cosas son verdaderas y quedan fuera del alcance de nuestro intelecto; sin embargo, es necesario que las conozcamos para la consecución de nuestro fin último, esto es, la eterna bienaventuranza. Estas dos proposiciones van a ser apuntaladas con otras cuatro afirmaciones incuestionables para un espíritu racional: 1) Dios es nuestro creador y nos ama como todo artífice ama su propia obra; 2) Dios quiere que su obra, el ser humano, alcance su fin último que es la vida eterna; 3) Dios no puede fallar; 4) si Dios quiere que alcancemos la vida eterna, ha sido necesario que nos revelara y diera a conocer el camino.

Dios nos ha mostrado el camino de la salvación; queda, pues, por examinar si esa única *fides* o *via salutis* es la que predica la religión cristiana. Frente a ella se yerguen otras formas religiosas que Segovia caracteriza como «sectas». A título de ejemplo, menciona la *lex Moysi* que conviene con la religión cristiana en la creencia en un único Dios creador, pero ambas discrepan en la doctrina sobre el redentor y su venida. Como ya adelanté, la verdad de la religión cristiana se prueba desde su condición de ser la doctrina revelada por Dios: «omne quod Deus per se ipsum et per suos nuntios loquitur verum est; sed fidem quam praedicat christiana religio Deus ipse per se ipsum et suos nuntios revelavit; ergo in religione christiana est vera et catholica fides»<sup>41</sup>. Sobre este razonamiento silogístico reposa *tota substantia nostrae fidei*.

Segovia ha de razonar el conocimiento cierto de la premisa mayor y la premisa menor, que vienen a coincidir con lo que la teología ha denominado *preámbulos de la fe*, a saber, la veracidad de Dios y el hecho de la revelación. La veracidad de Dios (*quod quidquid Deus dixit est verum*) puede ser probada por razón necesaria, ya que Dios no es un testigo falso ni puede mentir. La premisa menor (*quae in fide christiana continentur Deus revelaverit*) exige otro tipo de justificación, pues estamos ante verdades que no pueden ser probadas por la razón, que exceden las fuerzas de nuestro entendimiento, o que sencillamente dependen de la libre voluntad de Dios. A título de ejemplo diré: nadie puede probar por razón demostrativa *a priori* que Dios es uno y trino. Exclui-

<sup>41</sup> Repetitio, f. 189vb; nuevamente, en f. 190rb: «quidquid Deus dixit est verum; sed quae tenet fides catholica Deus revelavit; ergo in ecclesia est vera fides quae ducit ad beatitudinem; y en f. 193rb: Omne quod Deus dixit esse verum; sed quomodo fides catholica praedicat, Deus dixit; ergo habet infallibilem veritatem». A. LANG, *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters*, Freiburg-Basel-Wien 1962.

da la demostración racional, la existencia de contenidos o verdades de fe cristiana que han sido efectivamente revelados por Dios está avalada, garantizada y respaldada por la realización de milagros. El testimonio del milagro confirma que son verdaderas las doctrinas que se proponen, pues el milagro sólo acaece bajo la acción de la suprema potencia divina. El canon de la Sagrada Escritura contiene estas verdades que reclaman nuestro asentimiento. Se cierra así el ciclo del juicio razonable de credibilidad<sup>42</sup>.

El hilo argumentativo alcanza su cima en la enumeración de los «doce fundamentos» de la fe católica, de modo que el ritmo de la *repetitio* adquiere la modulación de un escrito *de vera religione*. Esos fundamentos constituyen su núcleo, al tiempo que ratifican el carácter revelado de la fe cristiana: el anuncio profético, la concordancia de la Escritura, la autoridad de los autores, la diligencia de los receptores, las antiguas escrituras paganas, el testimonio de los infieles conversos, las inspiraciones divinas, la racionalidad de sus contenidos, la irracionalidad de las falsas doctrinas, la estabilidad de la Iglesia, la claridad de los milagros<sup>43</sup>. Esta sección nos ofrece una serie de elementos sumamente interesantes, de manera especial el recurso expreso a San Agustín. Antes de determinar el modo concreto de la utilización de la doctrina agustiniana, conviene destacar un aspecto formal relativo a estos fundamentos de la verdadera fe. Estamos realmente ante un esquema de pensamiento de Segovia que goza de cierta entidad y fijeza, pues estos doce fundamentos constituyen el armazón o esqueleto argumental del tercer *avisamentum* (o capítulo) de esa obra de Segovia que se titula *Tractatus decem avisamentorum de sanctitate ecclesiae*. Ello habla de la predisposición de este esquema para dejarse prolongar en un *de vera ecclesia*. De ello diremos después una palabra. Conocemos también un breve fragmento, de fuerte impronta apologética, «Viae ad convertendum infideles ac fi-

---

<sup>42</sup> Repetitio, f. 190rb: «Nunc igitur, si auditis quae in promptu dixerō vobis, quilibet vestrum asserat fidem nostram quae in Sacra Scriptura continetur semper ab initio mundi et maxime post adventum Christi esse confirmatam miraculis quae solus Deus facere potest, satis me putabo probasse minorem praemissam supra positi argumenti velicet quod fidem quam praedicat religio christiana Deus per se et suos nuntios revelavit.»

<sup>43</sup> Repetitio, f. 190rb: «Ad cognoscendum vero quod Deus haec dixerit faciunt XII quae unusquisque iudicat vera esse, scilicet: Praenuntiatio prophetica, Scripturarum concordantia, Auctoritas scribentium, Diligentia recipientium, Gentilium antiqua scriptura, Infidelium confessa testimonia, Divinae inspirationes, Rationabilitas contentorum, Irrationabilitas singulorum errorum, Ecclesiae stabilitas, et Miraculorum claritas.»

deles confirmandum de veritate fidei catholicae», que reproduce igualmente esos doce fundamentos<sup>44</sup>.

Lo más notable, como ya he indicado, es que Segovia recurre a San Agustín, exactamente al *De civitate Dei*, para la elaboración del esquema formal de los doce fundamentos. En algunas ocasiones, lo cita explícitamente; en otras, hay que rastrearlo. De todos modos, al final de la *repetitio*, expresa el principio que funciona sin duda como hilo directriz de toda esta secuencia argumentativa: *sequar doctrinam Augustini*<sup>45</sup>. Sin entrar en todos los detalles de las especulaciones segovianas, bastarán algunos ejemplos para ilustrar la dependencia literaria del Obispo de Hipona. Y, al mismo tiempo, los puntos en los que nuestro teólogo no sigue los razonamientos del Doctor africano nos proporcionan una información suplementaria acerca de sus intereses y preocupaciones más específicos.

El primer fundamento, *praenuntiatio prophetica*, presupone la doctrina expuesta en el Lib. XVII (cap. 1), donde el Santo declara cómo las profecías antiguas hablan realmente de Cristo y del reino de Dios. Y dichas profecías ya se han verificado<sup>46</sup>. Segovia contrapone seguidamente la *concordantia scripturarum* con la imprecisión y disparidad de las opiniones surgidas entre los grandes filósofos. Su contenido nos reenvía, sin que sea expresamente citado, al tema desarrollado en el Lib. XIII (cap. 41). Al tercer fundamento, *scribentium auctoritas*, le subyace la problemática de la autoridad de las escrituras canónicas en tanto que están inspiradas por el Espíritu Santo. Es el trasunto del Lib. XI, en su capítulo tercero. En estrecha relación con la Escritura se encuentra el cuarto fundamento, *recipientium diligentia*, que se refiere a la cuidadosa selección de aquellos escritos que finalmente entraron a formar par-

<sup>44</sup> Este texto (Biblioteca de la Universidad de Salamanca, Cod. 246, f. 74v) ha sido editado por W. KRÄMER, *Konsens*, pp. 426-429. Cf. HERNÁNDEZ, *Obras*, p. 327.

<sup>45</sup> Repetitio, f. 193rv: «Haec omnia supra dicta eodem fere ordine Augustinus exequitur Lib. 22 De civitate Dei a cap. 4 usque ad 8.»

<sup>46</sup> Repetitio, f. 190rb: «Quantum ad primum, scilicet de prophetica denuntiatione, manifestum est quod futura simpliciter contingentia soli Deo sunt nota. Si ergo aliquis enunniat futurum contingens, et ita evenit, certum est hoc non posse per se (f. 190va) ipsum, sed dumtaxat scire ex divina revelatione. Manifestum est autem multa huiusmodi in Sacra Scriptura a suo initio contineri; et quia, videmus completa esse multa quae praedixerunt prophetae, non dubium est quin complenda sint pauca quae restant. Et haec est ratio Augustini 12 (?) De civitate Dei, cap. X; unde cum de statu et excellentia quem nunc in praesenti habet ecclesiae prophetae primo fuerunt locuti, cum esset futurum contingens, necesse est confiteri quod hoc habuerunt ex divina revelatione.»



te del canon. En este caso, si bien de forma no del todo exacta, Segovia ofrece la cita agustiniana, que es el Lib. XVIII, en su capítulo 38 (no 28). Como quinto fundamento se aduce que no sólo los profetas judíos, sino también los documentos paganos han proclamado de antemano los contenidos de la doctrina cristiana; este argumento aparece en el Lib. XVIII (cap. 3). En este pasaje el Padre de la Iglesia habla sobre aquella sibila que había anticipado tantas cosas concernientes a Cristo. En el marco del último fundamento, *miraculorum claritas*, cita casi literalmente un *passus* del Lib. XXII (cap. 5), que se refiere a la resurrección de Cristo.

El sexto fundamento, a saber, la *spontanea et ultima confessione adversariorum*, se aparta completamente de la doctrina agustiniana, ya que emerge aquí una problemática muy peculiar que ya antes nos salió al paso. Se trata de la relación entre judíos, cristianos y musulmanes<sup>47</sup>. En este punto se deja percibir realmente el genuino *Sitz-im-Leben* de la *repetitio* segoviana. Muchas de estas consideraciones tienen que ver seguramente con la específica experiencia y situación española de aquel momento caracterizada tanto por la enemistad como por la convivencia de las religiones. De forma sintética, en el marco del décimo fundamento, es decir, *irrationabilitas singulorum errorum*, condensa una imagen crítica tanto del judaísmo como del Islam; del primero ridiculiza sus supuestos secretos (Dios llora cada día por la destrucción del templo y así se llenan de agua los mares). Los seguidores de Mahoma sucumben a la concupiscencia de la carne y ponen su felicidad *post mortem* en los placeres y delectaciones sensuales<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Repetitio, f. 191rb: «Sexto, etiam id apparet ex adversariorum spontanea et ultima confessione: etenim si judaeus interrogatur, excepta sua quam ex affectione aestimat veram fidem, quam veriorem reputat, scilicet Christi aut Machometi sectam, non dubito respondebit christianam religionem; et quidem aliam reputat velut nihil et fabulosam esse. Hoc idem multo ferventiori animo assereret sarracenus si comparando iudicet legem Christi ad legem Moysi. Item et valida ratione hoc patet: cum enim judaeus aut alius quilibet infidelis ultimo cogitur examine ut deserat sectam suam aut mortem subeat, constat magis velle suscipere fidem Christi. Hoc autem (f. 191va) non sic esse in religione christiana sanctorum gesta martyrum clamant qui pro Christo immania pertulerunt tormenta ne a fide modo aliquo oberrarent. Adhuc etiam hodie in plurimum et fere in omnibus: etenim ex illis suscipiunt mille baptismum et vix in tempore multo ex christianis apostatat unus.»

<sup>48</sup> Repetitio, f. 191vb: «Ex hoc patet decimum, scilicet irrationabilitas singulorum errorum: quod satis manifestum est pertractanti singula haereses; et hodie etiam apparet de secta Machometi, quae laxat frenum concupiscentiae carnalis ad vitia multa et post mortem ponit suam felicitatem in carnalibus ac foetidis delectationibus. Similiter, si quis judaeorum legat secreta, ibi reperit Deum flere quotidie



Aunque Segovia contraste la fe cristiana con la fe judía (*lex Moysi*) y con la fe musulmana (*secta Machometi*) es bastante evidente que la *Repetitio de fide catholica* va concentrando su interés paulatinamente en el problema islámico. Esta ha sido una de las preocupaciones intelectuales más perdurables de Segovia, que ha cultivado hasta el final de sus días<sup>49</sup>. Prueba de ello es que el 5 de diciembre de 1455 llegara a su lugar de retiro, en el priorato italiano de Aitón, el célebre alfaquí de Segovia Iça Gidell. Con su inestimable ayuda pudo culminar su sueño dorado de confeccionar un Corán trilingüe, árabe, español y latino<sup>50</sup>. Recogiendo el testigo de Raimundo Llull, sus trabajos maduros están guiados por el interés «de poner en el corazón de los sarracenos la espada del espíritu», tal y como reza el título de su tratado más famoso en el que ha diseñado, al amparo de la superioridad de las creencias cristianas sobre las predicaciones de Mahoma, un método pacífico para la conversión de los musulmanes<sup>51</sup>. Por ello, merece la pena resaltar cuál era su visión de la religión mahometana que ya había cuajado en aquellas primeras reflexiones formuladas en el Estudio salmantino.

Cabe conjeturar que la *Repetitio de fide catholica* se hace eco de los interrogantes más perentorios que acucian al pensador cristiano. A saber: la verdadera causa de que en los comienzos del Islam tuviera Mahoma tantos seguidores; la razón de por qué la nueva secta gozó de tanta prosperidad material; en qué concuerdan y difieren la Escritura y el Corán. Sin mucha sistematización, estas cuestiones van recibiendo respuesta con argumentos quizás asumidos sin más de la polémica islamo-

---

propter destructionem templi et suis lacrimis mare repleri, cum pueri ludere et alia multa rationi contraria.»

<sup>49</sup> La investigación más importante sobre Segovia, como arabista, y sobre sus escritos y trabajos en aras de una conversión pacífica de los mahometanos, sigue siendo la tesis doctoral de D. CABANELAS, *Juan de Segovia y el problema islámico*, Madrid 1952; Íd., *Quinto centenario de Juan de Segovia (1458-1958)*: Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos 7 (1958) 141-144. Sobre las condiciones históricas, económicas, religiosas y culturales que sirven de trasfondo puede verse: A. GALINDO (ed.), *Arias Dávila: obispo y mecenas. Segovia en el siglo xv*, Salamanca 1998; I. VÁZQUEZ JANEIRO, *Historia de la Iglesia y ciencias sagradas en la Segovia del siglo xv*, pp. 257-272.

<sup>50</sup> D. CABANELAS, *Juan de Segovia y el primer Alcorán trilingüe*: Al-Andalus 14 (1949) 149-173; aquí: 164.

<sup>51</sup> G. C. ANAWATI, *Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétiens. Positions classiques médiévales et positions contemporaines*: Euntes Docete XXII (1969) 375-452. M. A. DE BUNES, «La evolución de la polémica anti-islámica en los teólogos españoles del primer renacimiento», en: H. SANTIAGO-OTERO (ed.), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Brepols 1994, pp. 399-418.

cristiana. El florecimiento fulgurante de la secta mahometana parece poner en tela de juicio la conclusión que establecía la «substancia de nuestra fe»: lo que predica la fe católica goza de la verdad infalible e insuperable que le confiere la revelación divina. ¿Cómo explicar ese avance y prosperidad del Islam?

Al igual que Nicolás de Cusa, Segovia habla siempre de «secta mahometana»: *sed saepe titillat mentem de secta Machometi quam hodie agerent sicut et nos christiani fidem firmiter tenent*. Segovia desarrolla la comparación y la confrontación entre la religión cristiana y la secta de los seguidores de Mahoma llevándola al terreno de los milagros, es decir, al duodécimo y último fundamento de la fe cristiana: *claritas miraculorum*. Segovia recurre de nuevo, y explícitamente, al *De civitate Dei* de San Agustín (Lib. XXII, caps. 4-8). En esta argumentación de corte apologetico el milagro representa un modo suplementario de confirmar la doctrina y la predicación cristianas. La necesidad del milagro tiene que ver con una religión que, en muchos aspectos, es contraria al seguimiento de las inclinaciones naturales<sup>52</sup>. Tiene que ver, en segundo lugar, con una religión que propone enseñanzas que parecen repugnar a la razón humana hasta el punto de resultar increíbles, como son la Trinidad, la resurrección de Cristo, su ascensión al cielo y la resurrección de los muertos. En tercer lugar, la fe católica no se ha abierto camino con la fuerza de las armas, sino que ha sido sembrada por el mundo entero desde la predicación de doce hombres sencillos que no temieron sufrir persecución, graves tormentos y muerte violenta por la confesión de su fe. Finalmente, la fe cristiana arraigó y se desarrolló en un momento en el que la humanidad había alcanzado ya un nivel intelectual y de erudición notables. De ahí las dificultades particulares para la aceptación de las doctrinas «increíbles» antes señaladas y, como recuerda San Agustín en su *De civitate Dei*, resulta igualmente increíble que el mundo haya creído en ellas, siendo portadores de esta nueva fe los apóstoles, pocos en número y rudos pescadores. Las verdades de la religión cris-

---

<sup>52</sup> Repetitio, f. 192ra: «Duodecimo et ultimo, fidem nostram confirmat miraculorum claritas. In quo praesupponuntur primo, quod christiana religio in multis est contraria et repugnans legi naturae, Rom. 7: videi aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae; quod satis patet de se. Et quidem lex naturae inclinatur ad carnales delectationes, haec autem prohibet; illa, ut de malefactore vindictam sumat, haec autem, ut beneficiat illi; illa excellentias et honores cupit, haec autem humilitatem praecipit; illa plus diligit se ipsum quam omnia alia, haec autem seipsum odit ut alia diligit; et ita de multis aliis, quae satis manifeste declarant repugnantiam et contrarietatem.»

tiana, que no se pueden probar por demostración racional, han sido confirmadas por los milagros, que son el testimonio infalible de la verdad divina.

¿Qué decir entonces de la *secta Machometi*, de su estabilidad manifiesta y de su fuerte poder de expansión? A diferencia de la religión cristiana, la ley musulmana no es contraria a la ley de la naturaleza, de modo que gran parte de su éxito —razona apologeticamente nuestro teólogo— deriva del hecho de acomodarse a la inclinación natural. No sólo permite, sino que prescribe un dejarse llevar por la concupiscencia carnal. A esta secta no se han convertido e incorporado muchos hombres sabios o excelentes en virtud, sino más bien hombres incultos que moran en los desiertos, que con la violencia de las armas han atraído o sometido a las multitudes a su ley. La secta mahometana tiene su inicio en la violencia de las armas, defiende su ley no con razones, con milagros o autoridad, sino con la espada. Para alcanzar la victoria, permite la poligamia que facilita la rápida procreación. Añade, finalmente, una noticia histórica que presenta a Mahoma como liberador de los pueblos orientales del yugo romano, esto es, de las exacciones y de los impuestos en tiempos del emperador Heraclio.

Tras ese breve repaso del origen histórico y del avasallador avance mahometano deja caer sobre la religión islámica el siguiente veredicto: esta secta no disfruta de ninguno de esos doce fundamentos que sostienen la verdad de la fe cristiana<sup>53</sup>. Apelando a estos criterios, lanza otros dos argumentos más contra el Islam: ni los santos ni los profetas han hablado de la venida del profeta Mahoma. Por contra, son muchos los pasajes de la Ley y de los Profetas, así como de otros documentos paganos, que preanunciaban la venida Cristo. Además, Mahoma deprava con una narración fabulosa los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento sin permitir a sus secuaces el acceso directo a los textos, sabedor de que su simple lectura bastaría para desenmascarar su falsedad. No quieren escuchar ninguna palabra que se les proponga, temerosos y conscientes a un tiempo de la facilidad con la que sus doctrinas pueden ser refutadas.

---

<sup>53</sup> Repetitio, f. 193vb: «et quidem discurrenti per singula duodecim fundamenta superius posita patet quod nullum ipsorum in se contineat secta machometi».

#### 4. CONCLUSIONES

Segovia deja al margen una pregunta insidiosa: por qué razón permite la divina providencia que perezcan tantas gentes. Los doce fundamentos nos sitúan ante lo que se puede denominar motivos de credibilidad de la religión cristiana. Al analizar los componentes de estos argumentos en favor de la fe cristiana frente a otro sistema de creencias, puede hacerse una sistematización: el criterio histórico de la antigüedad de la doctrina y el cumplimiento del anuncio profético; el criterio teológico de la coherencia interna del contenido; el argumento ético, según el cual una doctrina es verdadera si enseña a vivir rectamente<sup>54</sup>. Junto a ellos se yergue también el motivo eclesiológico, o de la *stabilitas ecclesiae*. De ahí la conclusión: «Haec sunt fundamenta supra quae fundatus est murus civitatis, scilicet, militantis, de quibus Apoc. 12.» La argumentación en favor de la verdadera fe se convierte en prueba apologética para la verdad de la Iglesia.

Esto aparece de manera más evidente, como ya adelantábamos, en el tercer *avisamentum* o capítulo del *Tractatus decem Avisamentorum*, donde Segovia intenta mostrar la inerrancia de la Iglesia romana puesta en entredicho por los bohemios, partidarios de la doctrina eclesiológica de Juan Hus<sup>55</sup>. No se puede olvidar que el movimiento reformista de Bohemia, de inspiración husita y aglutinado en torno a los cuatro artículos de

---

<sup>54</sup> Repetito, f. 191vb: «Noveno etiam fidem nostram confirmat rationabilitas contentorum. Primo quantum ad agenda: et quidem continet la quo nihil rationabilius inveniri potest, scilicet nostrum creatorem et benefactorem diligere ex toto corde et proximum ad quod et propter quod nos ipsos, Matth. 22: Diliges, etc.; et subditur: in hiis duobus pendent leges et prophetae. Item illud rationabilissimum Matth 7: quaecumque vultis ut faciant vobis homines et vos facite illis; Tob 4: quod ab alio oderis tibi fieri, vide ne tu aliquo modo alteri facias. Ex istis quasi principiis emanant contenta in scripturis rationi consona. Item quantum ad credibilia: patet quod omnia quae credimus attestantur divinam perfectionem; nec quidem aliquid credimus quod sit impossibile aut in defectum sonet. Quae enim de Christo passo creduntur non divinae sed humanae tribuuntur naturae et haec ad laudem pertinent cum hoc sit naturae humanae conditionis per multas tribulationes introire in regnum Dei: Act. 14.» Cf. A. Novo, *El asentimiento creyente: los motivos de la fe*: Revista Española de Teología 60 (2000) 545-549.

<sup>55</sup> S. MADRIGAL, «Si desineret esse sancta, desineret esse Ecclesia. El Tractatus decem Avisamentorum de sanctitate ecclesiae de Juan de Segovia», en F. CHICA - S. PANIZZOLO - H. WAGNER, *Ecclesia Tertii millennii Advenientis*, Casale Monferrato 1997, pp. 411-425.

Praga, había reivindicado polémicamente su condición de *vera ecclesia* en lo que constituye la primera escisión confesional de la cristiandad latina. Con la intención de refutar la eclesiología husita, Segovia repite los doce fundamentos de la fe verdadera, esto es, de la verdadera Iglesia, que aparecían en la *Repetitio de fide catholica*, si bien bajo este otro punto de vista y reordenados con otra secuencia. Si la *Repetitio* respira el aire de las premisas agustinianas y se halla bajo los auspicios de una reflexión incipiente y germinal *de vera religione*, el tratado *Decem Avisamentorum* despliega con estos mismos presupuestos una reflexión *de vera Ecclesia*. Estas dos obras de Segovia, situadas en el anchuroso caudal de las aguas de la historia de la teología, anticipan esa secuencia típica del discurso apologético: al *de vera religione* sigue un *de vera ecclesia*. La revelación es el fundamento de la verdadera religión positiva, y la Iglesia, en cuanto lugar de la verdadera religión, es depositaria de la revelación verdadera.

En suma: el estudio y análisis de la *Repetitio de fide catholica* pone de manifiesto en qué medida el pensamiento de Juan de Segovia se halla bajo influjo agustiniano. Esto vale en primer término, y de una forma más superficial, para la elaboración de los presupuestos fundamental-teológicos que sostienen la verdad del cristianismo y también la verdad de la Iglesia. En segundo lugar, de forma más profunda, a través de las llamadas «razones necesarias» nos remontamos hacia una comprensión de fe que es de sabor netamente agustiniano. Fe y razón son principios constitutivos de la teología. Sin duda alguna, es una característica del estilo de pensar de Juan de Segovia aquella convicción de San Agustín que entraña la voluntad de integrar la razón en el dinamismo de la fe que busca la inteligencia de su objeto: *intellige ut credas, crede ut intelligas*<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> *Serm.* 43, 7, 9: PL 38, 258.